III B-7776
Biblioteca
Universității Iași

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ANUL II, 1932. CAETUL III—IV

REVISTA DE PEDAGOGIE

ORGAN AL INSTITUTULUI ŞI SEMINARULUI PEDAGOGIC
UNIVERSITAR CERNĂUŢI

DIRECTOR: C. NARLY

ale 3963
Biblioteca Universităţii Iaşi

ORIGINILE METAFIZICEI

(INCERCARE ASUPRA TEMEIURILOR METAFIZICE ALE SOCIOLOGIEI)

DE

TRAIAN BRĂILEANU

PROFESOR DE SOCIOLOGIE LA UNIVERSITATEA DIN CERNĂUŢI

(EXTRAS DIN REVISTA DE PEDAGOGIE).

741429 B.C.U. IASI

CERNĂUŢI, 1933.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ORIGINILE METAFIZICEI

(Incercare asupra temeiurilor metafizice ale Sociologiei)

de

TRAIAN BRĂILEANU.

INTRODUCERE.

Dacă vrem să explicăm fenomenul metafizic, vom trebui să răspundem la întrebarea cum se naşte acest fenomen, deci vom trebui să arătăm originile sale.

Metafizica există, există şi sisteme de metafizică. Dar, a existat oare metafizica înainte de ivirea sistemelor elaborate de filozofi? A preocupat problema metafizică spiritul omenesc chiar dela început, deci: este omul un „animal metafizic" şi nu numai un animal politic? Sau poate că această problemă s'a ivit numai în mintea unor anumiţi indivizi, sau că se poate naşte în mintea oricărui om, dacă e pus în condiţiuni cari provoacă în mod necesar apariţia acestei probleme?

Durkheim, în „Formele elementare ale vieţii religioase", îşi propune a desprinde „cauzele, totdeauna prezente, de cari depind formele cele mai esenţiale ale cugetării şi ale practicei religioase". El crede că aceste cauze se pot observa cu atât mai lesne cu cât societăţile unde se observă sunt mai puţin complicate. Iată pentru ce caută el să se apropie de „origini". Prin acest termen Durkheim înţelege „nu un început absolut, ci starea socială cea mai simplă care e cunoscută în prezent, açea stare dincolo de care noi nu ne putem urca în timpurile de faţă". Supoziţia lui Durkheim este că în „starea socială cea mai simplă" vom găsi şi „formele cele mai simple ale religiei". Pentru Durkheim deci, societatea explică totul. Dar el simplifică problema în mod extrem. In societatea cea mai simplă, la „originile" societăţii, toate reprezentările pe cari omul şi le face despre lume şi despre sine sunt *de origine religioasă*. „Orice religie, zice el, este în acelaş timp o cosmologie şi o speculaţie asupra divinului". Şi mai departe: „Dacă filozofia şi ştiinţele sunt născute

din religie, e că religia ea însaş a început prin a ţinea locul de ştiinţe şi de filozofie". Şi astfel ajunge Durkheim să afirme că „principalele categorii (logice) sunt născute în religie şi din religie; că ele sunt un produs al gândirii religioase".

După ipoteza lui Durkheim noi am trebui să căutăm „originile" metafizicei în „gândirea religioasă a societăţilor simple", iar metafizica vom găsi-o în societăţile evoluate în cari ea s'a despărţit de religie. La Australieni, de pildă, metafizica s'ar găsi încă învăluită cu desăvârşire în religie, iar la Greci am putea constata desprinderea ei de religie, deci naşterea ei din religie. Dar cum s'ar prezinta oare religia în societăţile unde metafizica şi-ar fi dobândit deplină independenţă de religie? Ar fi ea mai clară, mai pură? Care ar fi aci obiectul religiei şi care al metafizicei? Cosmologia ar intra în religie, speculaţiunile asupra divinului ar mai face parte din metafizică?

Durkheim nu se ocupă de această problemă, el năzueşte numai să desăvârşească positivismul lui Auguste Comte. Comte aflase legea evoluţiei spiritului omenesc, legea celor trei stadii (teologic, metafizic şi positiv). Durkheim *este* positivist. El face ştiinţă positivă, şi atunci el nu putea găsi în societatea cea mai simplă, deci la origine, decât gândire religioasă, „teologică". Comte era convins cumcă religia şi metafizica vor dispărea pentru a face loc gândirii positive. Urmaşii săi au văzut piedicile cari se opun verificării acestei legi şi au renunţat la ideea de a reorganiza societatea prin „separaţiunea puterilor". Dar ei au menţinut ca bază a teoriilor lor legea celor trei stadii, deci legea evoluţiei cugetării omeneşti dela teologie la positivism.

In Franţa unde problemele filozofice se discută cu aprindere, deoarece aceste probleme ating temeliile teoretice ale tuturor ştiinţelor şi, prin ştiinţe, principiile cari conduc acţiunea raţională a omului, positivismul se găseşte în faţa unei puternice opoziţii. Câtă vreme influenţa positivistă nu depăşea sfera ştiinţelor exacte, iar sociologia positivistă se mărginea a aduna, sistematiza şi interpreta în mod obiectiv faptele sociale, filozofii n'aveau nici un motiv să se neliniştească.

Dar positivismul durkheimian, cu toate că a renunţat la planurile romantice de reformă socială ale lui A. Comte, a reîncepu totuş lupta împotriva metafizicei şi a filozofiei în general. Acest positivism încearcă a-şi impune doctrina în morală şi în drept. Lévy-Brühl în cartea sa „La Morale et la Science des moeurs" şi L. Duguit în marele său Tratat de drept constituţional au enunţat extirparea tuturor urmelor metafizice şi filozofice din aceste domenii.

Impotriva acestui positivism „antifilozofic" şi dogmatic a început de cu bună vreme lupta filozoful şi sociologul francez Gaston *Richard*. In cartea sa „Sociologia generală şi legile sociologice" d-l G. Richard a zguduit temeliile doctrinei şcoalei durk-

heimiene; în „Evoluţia moravurilor“ el distruge teoria lui Lévy-Brühl, şi într'un studiu „Positivismul juridic şi Legea celor trei stadii“ (publicat în „Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie juridique“ 1931), Gaston Richard atacă principiile de bază ale concepţiei lui Duguit. El arată aci marea eroare a positivismului lui Comte, care, luptând împotriva metafizicei, face el însuş metafizică primitivă şi naivă. Această metafizică pozitivistă, intrând în domeniul moralei şi al dreptului, ameninţă să distrugă chiar temeliile acestor ştiinţe. Concluziile d-lui G. Richard sunt: Morala şi dreptul trebue „să se libereze de sofismul raţiunii leneşe, ascuns în inima positivismului, şi care consistă în a confunda dogmatismul metafizic cu contrarul său, critica filozofică. Ceea ce îi trebue teoriei dreptului (şi, adăogăm noi, teoriei sociale în general) este o critică a cunoaşterii care s'o ajute a vedea limpede în problema sa proprie, liberându-se de iluziile izvorîte din prestigiul ştiinţelor naturii şi din extensiunea peste măsură a conceptelor lor asupra studiului lumii morale, înţelegând prin asta lumea acţiunii şi a valorilor“.

Problema întemeierii filozofice a ştiinţelor sociale, sau a sociologiei, a primit, în Franţa, prin scrierile d-lui G. Richard un nou aspect. Dar şi în Germania, lupta împotriva positivismului comteist a găsit un reprezentant remarcabil: Max Scheler. Intr'un studiu „Die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens und die Aufgaben einer Soziologie der Erkenntnis“ (publicat în „Vierteljahrshefte für Sozialwissenschaften“ I 1, 1921), Scheler arată că legea celor trei stadii nu poate resista unei critici; religia, metafizica şi ştiinţele corespund, fiecare la rândul său, unor tendinţe permanente ale sufletului omenesc, şi nu sunt stări succesive nici în evoluţia individuală nici în evoluţia socială. Simultaneitatea acestor manifestări spirituale, şi izvoarele (originile) lor subiective şi sociale, Scheler le expune mai pe larg în cartea sa „Die Wissensformen und die Gesellschaft“. Filozoful român Vasile Conta, dealtminteri supt puternica influenţă a positivismului comteist, crede totuş că metafizica corespunde unei trebuinţe permanente ale spiritului omenesc, neputând fi înlocuită prin ştiinţă. Dar şi Conta vede originile metafizicei în gândirea religioasă; prin urmare, el crede că metafizica reprezintă o stare de evoluţie a religiei. Aceeaş concepţie o întâlnim şi la alt filozof român, d-l I. Petrovici (în „Elemente de metafizică“). După părerea acestui filozof Comte avea dreptate, afirmând că religia va fi înlocuită prin metafizică, dar că el nu avea dreptate de a susţinea că metafizica va dispărea făcând loc ştiinţei positive.

Studiul nostru de faţă caută o soluţie a acestei probleme şi noi trebue să răspundem mai întâiu la întrebarea: ce este metafizica?

Dar noi nu căutăm o definiţie a metafizicei, ci noi ne vom strădui de a găsi „originile“ ei, deci de a da o „etiologie“ a metafizicei.

Calea, metoda, a arătat-o G. Richard. Prin critica cunoaşterii noi trebue să încercăm a descoperi originile metafizicei. S'a pretins că metafizica a căutat să pătrundă până la „absolut". Kant a demonstrat că această tendinţă este o iluzie a raţiunii, deoarece cunoaşterea trebue să se sprijine pe datele simţurilor. Obiectul cunoaşterii sunt *fenomenele*, şi nu lucrurile în sine. Dar Kant afirmă existenţa lucrului în sine ca o condiţie necesară a apariţiei fenomenelor.

Această afirmaţie o fixăm ca punct de plecare al cercetărilor noastre.

I. METAFIZICA ŞI MATEMATICA.

Fenomenalismul ocupă un loc intermediar între încrederea nemărginită în puterea noastră de cunoaştere şi agnosticism. Fenomenalismul declară că noi cunoaştem lucrurile numai cum ne apar nouă, aşa cum ni le prezintă simţurile, dar că nu le putem cunoaşte cum sunt în sine. Suntem cu totul de acord: noi admitem că lucrurile nu sunt decât fenomene.

Nu e de altminteri mare nenorocire că lumea nu e decât fenomen, şi pentru un îndrăgostit chestiunea dacă adorata sa este fenomen sau lucru în sine nu constitue o problemă neliniştitoare.

Dar, din punct de vedere teoretic, avem o mică îndoială. Fenomenele sunt obiecte, corpuri în spaţiu. Şi, mai mult, prin faptul că spaţiul este o formă subiectivă, noi putem avea *intuiţia*, deci o cunoaştere nemijlocită a acestor corpuri.

Dar posibilitatea de a avea o atare cunoaştere intuitivă e cel puţin îndoelnică şi problematică.

Iată ce zice un reprezentant al ştiinţelor exacte: „Putem noi concepe spaţiul în patru dimensiuni, adică putem noi să ne imaginăm despre el o reprezentare senzibilă? Intr'adevăr noi nu concepem decât cu greutate chiar spaţiul în trei dimensiuni. Fără de mişcările noastre muşchiulare noi nu l-am cunoaşte. Un om paralizat şi chior, adică neavând senzaţia reliefului pe care o dă vederea binoculară, — care este şi ea, înainte de toate, o pipăire muşchiulară, — ar vedea cu ochiul său unic şi imobil toate obiectele proiectate într'un singur plan, ca pe o pânză de fond în teatru. Spaţiul în trei dimensiuni i-ar fi inaccesibil". „Eu cred, zice autorul mai departe, că anumite persoane îşi pot reprezenta spaţiul în patru dimensiuni. Aspectele succesive ale unei flori în diferitele vârste ale creşterii sale, din ziua în care ea nu e decât o plăpândă mlădiţă verde până în ziua când petalele sale ofilite cad îndurerate, şi diversele deplasări succesive ale corolei sale sub influenţa vântului constituesc o imagine globală a florii în spaţiul cu patru dimensiuni. Există oameni cari pot vedea dintr'o singură privire tot acest ansamblu? Da, şi mai ales, cred eu,

bunii jucători de şac. Dacă un mare jucător de şac joacă bine, este că, dintr'o singură privire a ochiului său mintal, el îmbrăţişează ansamblul cronologic şi spaţial al loviturilor posibile derivate dintr'o singură lovitură iniţială, cu toate repercursiunile lor asupra jocului ce se va desfăşora. El vede în mod simultan toată succesiunea sa" (Charles Nordmann, Einstein et l'Univers, Paris, Hachette 1926 pg. 72/73).

Să fim ceva mai radicali decât Nordmann şi să zicem: „Noi n'avem nicidecum *intuiţia* corpurilor în trei dimensiuni, dar noi putem şi trebue să *construim* corpurile prin mişcare, cu ajutorul elementelor a căror intuiţie o avem. A avea conştiinţă despre lume şi despre sine nu înseamnă altceva decât a construi în mod continuu spaţiul în trei dimensiuni, fără a-l putea prinde nicicând într'o reprezentare sensibilă, adică într'o intuiţie.

Dar, cum la Kant spaţiul în trei dimensiuni este forma intuiţiei, noi avem, după el, intuiţia corpurilor în trei dimensiuni. Nordmann afirmă că o putem avea, deşi cu greu; noi zicem: această intuiţie e imposibilă, posibilă este numai construcţia lor, fără a o putea termina cândva.

Pentru a lămuri însă mai bine problema, să analizăm cazul imaginat de Bergson, menit să înlesnească înţelegerea teoriei lui Einstein (Durée et Simultanéité, 5e éd. Paris 1929, pg. 200 urm.):

„Cu greu numai ne putem imagina o dimensiune nouă dacă pornim dela un spaţiu în trei dimensiuni, deoarece experienţa nu ne arată o a patra dimensiune. Dar, nimic nu e mai simplu, dacă e vorba de un spaţiu cu două dimensiuni pe care-l dotăm cu această dimensiune suplimentară. Noi putem evoca fiinţe turtite, trăind pe o suprafaţă, confundându-se cu ea, necunoscând decât două dimensiuni de spaţiu. Una din ele va fi fost condusă prin calculele sale să postuleze existenţa unei a treia dimensiune. Superficiali în dublul înţeles al cuvântului, semenii săi vor refuza fără îndoială să-l urmeze; el însuşi nu va reuşi să imagineze ceeace mintea sa va fi putut concepe. Dar noi, cari trăim într'un Spaţiu cu trei dimensiuni, noi am avea percepţia reală despre ceea ce el şi-ar fi reprezentat numai ca posibil: noi ne-am da seama în mod exact de ceea ce el ar fi adăogat introducând o dimensiune nouă. Şi cum aceasta ar fi ceva cam de acelaş fel cum am face noi înşine când, reduşi la trei dimensiuni cum suntem, am presupune că suntem scufundaţi într'un mediu cu patru dimensiuni, noi ne-am imagina aproape în acest fel această a patra dimensiune care ni se părea la început inimaginabilă. Asta n'ar fi chiar acelaş lucru, e adevărat. Căci un spaţiu cu mai mult de trei dimensiuni este o pură concepţie a spiritului şi poate să nu corespundă niciunei realităţi. Pecând Spaţiul cu trei dimensiuni este cel al experienţei noastre. Când deci, în cele ce urmează, noi ne vom servi de Spaţiul nostru în trei dimensiuni, perceput în realitate, pentru a da un corp reprezentărilor unui matematician — supus unui univers turtit, — reprezentări pentru

el conceptibile dar nu imaginabile, — asta nu va vrea să zică cumcă există sau ar putea exista un Spaţiu cu patru dimensiuni capabil, la rândul său, de a realiza în formă concretă propriile noastre concepţiuni matematice, când ele transcendează lumea noastră în trei dimensiuni. Asta ar însemna să aprobăm prea din cale afară pe aceia cari interpretează chiar de îndată în mod metafizic teoria Relativităţii. Artificiul de care ne vom folosi are ca unic obiect de a da un suport imaginativ teoriei, de a o face astfel mai clară, şi prin asta de a face să se vadă mai bine erorile în cari concluziuni pripite ne-ar face să cădem".

In această expunere Bergson porneşte dela premisa că noi ne *imaginăm* Spaţiul în trei dimensiuni, şi că am putea trece la construcţia (concepţia) unei a patra dimensiuni, aşa cum fiinţe trăind într'un plan şi având imagini bidimensionale, ar putea trece la construcţia dimensiunii a treia.

Dar, cu o mică opintire a imaginaţiei noi putem constata că aceste fiinţe turtite nu pot avea intuiţia planului, ci numai intuiţii lineare, planul ele trebue să-l construească prin mişcare, deci planul este pentru aceste fiinţe un *concept.* Un matematician turtit poate postula existenţa unei a treia dimensiuni, dacă presupune *terminată* construcţia dimensiunii a doua, deci dacă afirmă realitatea şi identitatea lucrurilor bidimensionale, *aşa cum noi afirmăm identitatea şi realitatea corpurilor în trei dimensiuni, — deşi experienţa intuitivă nu ne dă niciun exemplu al unui corp care n'ar fi supus schimbării.*

Prin urmare, împotriva concluziilor lui Bergson, noi afirmăm că, dacă identificăm fenomenele intuitive cu corpurile în trei dimensiuni, noi avem dreptul şi suntem constrânşi prin logica gândirii noastre de a trece la construcţia unei a patra dimensiuni şi de a afirma existenţa lucrului în sine, care se găseşte, în mod logic, în dimensiunea a patra.

Şi, aceasta este dimensiunea meta-fizică, sau hyperfizică.

Dacă această identificare ar fi bine întemeiată şi experienţa intuitivă ne-ar da de fapt corpuri în trei dimensiuni, stabile şi nesupuse schimbării continue, atunci lucrul în sine ar fi accesibil cunoaşterii noastre; el ar fi conţinutul adecvat al unei imagini intuitive, aşa cum este, de pildă, culoarea. Noi am avea în acest caz concepte intuitive.

Dar, din fericire sau nefericire, lucrurile nu se petrec astfel. Postulatul desăvârşirii construcţiei dimensiunii a treia nu se naşte în conştiinţa individuală; el este rezultatul comunicării intelectuale între conştiinţele subiective. Corpurile în trei dimensiuni nu sunt deci intuiţii, ci construcţii matematice postulate ca terminate; ele sunt concepte fixate prin limbaj, instrument al comunicării intelectuale şi al creiării lumii intersubiective (obiective) sau conceptuale. Prin conceptul matematic (de număr şi formă) noi prindem lumea sensibilă în raporturi stabile, cari ne garan-

tează identitatea corpurilor (obiectelor) individuale, deşi corpurile-fenomene, date intuiţiei se schimbă neîntrerupt.

Limbajul preface deci lumea subiectivă, sensibilă sau fenomenală (în înţelesul adecvat al cuvântului), într'o lume obiectivă, inteligibilă, scutită de schimbare.

In creiarea lumii obiective, materiale sau corporale, intervine — introducând postulatul desăvârşirii construcţiei sale nicicând terminate în sfera subiectivă — factorul social, care garantează identitatea lumii obiective pentru toţi indivizii cari vorbesc aceeaş limbă.

Dar, pecând matematica desăvârşeşte opera limbajului, dându-i un aspect curat raţional-cognitiv, ea garantează totuş numai stabilitatea formală a lumii obiective.

Aci intervine fizica; şi ea încearcă de a da lumii o stabilitate materială, de a umplea deci cadrele fixate de matematică. Dar fizica, ea însaş şi în sfera sa proprie, adică în sfera lumii corporale, ridică probleme filozofice, deoarece verificarea legilor fizice se izbeşte de discordanţa între concept şi conţinutul său, între postulatul stabilităţii corpului-concept şi instabilitatea reală, sensibilă a corpului-fenomen.

Aristotel dă explicaţia filozofică a principiilor fizicei în Metafizica sa, fără a depăşi domeniul fizicei. Metafizica sa nu este deci metafizică în înţelesul de azi al cuvântului. Explicaţia sa e destul de simplă, totuş superioară celei a metafizicienilor materialişti. După Aristotel există un substrat indefinit, materia, şi forma, din sinteza cărora se nasc corpurile, substantivele, obiecte ale fizicei. Trecerea dela posibilitate la actualitate, Aristotel o explică prin acţiunea principiului formal; materialiştii moderni, deci fizicienii dogmatici dau primatul materiei, care conţine în sine puterea de a creia formele.

Pentru noi ajunge să constatăm că dela Aristotel la Einstein situaţia rămâne aceeaş în fizică şi în metafizica în înţeles aristotelian: nu trebue să depăşim conceptele matematice, adică matematica a desăvârşit structura Universului.

Platon, mai îndrăzneţ, mai matematician şi logician, dar mai puţin fizician decât Aristotel, este întemeietorul metafizicei în înţelesul modern al cuvântului şi al cărei nume adevărat ar trebui să fie *hyperfizică*. Dată fiind contradicţia între forma conceptuală neschimbată şi conţinutul sensibil variabil, ar trebui să se caute conţinutul adecvat formei într'o lume suprasensibilă. Şi aceste conţinuturi, ideile, trebue să formeze o ierarhie de valoare corespunzând ierarhiei conceptelor, dintre cari cele mai excelente sunt conceptele etice: binele, adevărul şi frumosul. Numai prin idei lumea dobândeşte un înţeles, conceptele matematice îşi împlinesc rolul. Scopurile individuale au nevoie de suportul cunoaşterii ştiinţifice (matematice sau filozofice), dar ele ar rămânea supuse contingenţelor lumii sensibile, dacă ştiinţa n'ar avea po-

sibilitatea de a „transcenda“ lumea sensibilă şi de a prinde adevărata realitate, adică ierarhia fixă şi rigidă a scopurilor.

Platon, ajunge deci, neglijând dificultăţile pe cari le ridică critica cunoaşterii, şi cari pe vremea sa nu puteau fi deslegate, la rezolvarea problemei metafizice: pe deasupra lumii sensibile trebue să existe o lume ideală, *lumea morală (a valorilor).*

Kant rămâne pe linia lui Platon, dar ţinând seama totuş de progresul teoriei cunoaşterii înfăptuit de Descartes şi de Hume şi de fizica lui Newton; el încearcă a concilia fizica cu metafizica printr'o *critică* a cunoaşterii. Dar încercarea sa n'a reuşit pe deplin. Prin faptul că el defineşte Spaţiul în trei dimensiuni ca formă subiectivă a intuiţiei, el îşi închide drumul care duce la metafizică. El nu se putea libera de concepţia fizicei care renunţă la o teorie a cunoaşterii şi operează într'o lume din care conştiinţa subiectivă fusese eliminată. Kant a accentuat, ce-i drept, importanţa „construcţiei“ pentru conceptele geometrice, construcţie care constitue deosebirea între cunoaşterea matematică şi cea filozofică. Şi cetind locul unde expune această problemă (Critica raţiunii pure, Metodologia, cap. 1, secţia 1-a), noi vedem că Im. Kant ar fi găsit deslegarea, dacă ar fi explicat *geneza* Spaţiului în trei dimensiuni prin construcţia conceptelor geometrice, în loc de a pune la baza acestei construcţii Spaţiul ca formă pură a intuiţiei.

Dar, cum pentru el, şi pentru toţi filozofii până 'n zilele noastre, elaborarea conceptelor se realizează în conştiinţa subiectivă, poziţia câştigată printr'o astfel de analiză ar fi avut o valoare pur negativă sau limitativă şi ar fi introdus, mai ales, o contradicţie cu fizica newtoniană, care presupune existenţa spaţiului în trei dimensiuni.

Şi, cum dela această poziţie nu se poate progresa fără contradicţie, în sfera conştiinţei subiective, până la idei, adică la lumea scopurilor, Kant nu poate ajunge în domeniul moral decât printr'un salt ale cărui urmări primejdioase sunt atenuate prin ficţiunea unui teleologism al naturii.

Un neokantian, Alois Riehl, a atacat problema spaţiului la Kant. Iată explicarea sa (după Carl Siegel, Alois Riehl — Ein Beitrag zur Geschichte des Neokantianismus, Graz 1932, pag. 45/46): „Pentru cel ce se orientează numai prin pipăit (cum e cazul celor orbi din naştere), reprezentarea spaţiului nu constă bine zis decât din reprezentări de coexistenţă, cari sunt un moment al reprezentării de timp; reprezentarea de „lângă olaltă“ a omului cu toate simţurile e dată numai prin senzaţia de luminos şi întunecat sau de negru-alb. Cu alte cuvinte: pecând toate celelalte senzaţii, ca sunete, mirosuri, senzaţii de mişcare, noi trebue să ni le reprezentăm „punctuale“, deci ca intensităţi pure, culorile noi nu le putem reprezenta ca puncte, ci lângă olaltă, şi dobândim astfel o reprezentare spaţială plană. Reprezentarea desvoltată a spaţiului în trei dimensiuni rezultă însă din sinteza de

Biblioteca Universitară Iaşi

senzaţii de mişcare cu senzaţia de lumină. Aşa se explică faptul că, deoarece conştiinţa spaţială specifică a celui cu toate simţurile e bidimensională (ceea ce corespunde senzaţiei de negru-alb), dimensiunea a treia sau de adâncime, cunoscută abia prin senzaţii de mişcare, apare în raport cu celelalte două dimensiuni ca ceva eterogen.

Dar nici Riehl nici alţi criticişti nu îndrăznesc să depăşească cele trei dimensiuni. Între lumea „ştiinţelor exacte" şi cea a „moralei" prăpastia săpată de Kant rămâne deschisă. Domeniul moral este şi după Riehl domeniul filozofiei neştiinţifice.

Acest *hiatus* teoretic a avut pentru intelectualii secolului al 19-lea urmări practice foarte grave: ei au devenit sceptici, relativişti, dat fiind că ordinea morală, lipsită de suportul verificării obiective, apărea ca o ficţiune subiectivă. Faimosul „als ob" al lui Vaihinger scos din filozofia kantiană este expresia acestui defetism moral al intelectualilor.

II. METAFIZICA ŞI RELIGIA.

Observaţia cea mai sumară a realităţii sociale ne arată că instrucţia ce o capătă tinerii aparţinând clasei intelectualilor îi mână cu necesitate de a-şi pune întrebări cari, în ansamblul lor, constituesc problema metafizică.

Fiecare ştiinţă analizează o parte limitată a Universului, dar nu dă o explicaţie a structurii totalităţii şi a interdependenţei părţilor. Şi atunci intelectualii, sprijinindu-se pe rezultatele ştiinţelor din timpul lor, formulează ipoteze menite să satisfacă tendinţa de sinteză a spiritului omenesc.

Rămâne totuş în plină putere o altă tendinţă, comună tuturor oamenilor fără deosebire de clasă socială, anume tendinţa de a avea certitudine *asupra înţelesului existenţei şi asupra scopurilor de urmărit în viaţă. Această certitudine o dă religia.*

Oamenii simpli se ocupă şi ei cu ştiinţa. Dar aceasta este o ştiinţă ce serveşte nemijlocit pentru acţiune şi care este mai mult un „corpus" de cunoştinţe împrăştiate decât o ştiinţă propriu zisă. Sinteza, naşterea unei ştiinţe generale, prime, este condiţionată de apariţia unei clase sociale de teoreticieni specialişti. Ipotezele „ştiinţifice" primitive sunt de natură „magică" şi fără legătură strânsă între ele. Raţionalizarea magiei dă ştiinţa. Intâia „confuzie a puterilor", pentru a întrebuinţa terminologia lui A. Comte, a fost cea a magicienilor şi preoţilor, după înfăptuirea diviziunii muncii spirituale şi manuale. De aci se explică faptul că preoţii sunt primii savanţi, cum notează Aristotel vorbind de începuturile matematicei la Egipteni. La Greci se înfăptueşte o fericită „separaţiune a puterilor" între savanţi şi preoţi; filozofii desăvârşesc opera magicienilor, pecând preoţii rămân ceea ce au fost: slujitorii divinităţii.

Confuzia acestor puteri a dat rezultate rele mai ales în Evul

mediu, împiedicând la început desvoltarea liberă a ştiinţelor şi dând naştere mai târziu luptei între cele două clase de intelectuali. Positivismul comteist preconizează o nouă confuzie a puterilor, vrând a substitui ştiinţa religiei şi pe savanţi preoţilor.

Această îndoită aberaţie, teoretică şi practică, trebue îndreptată pentru a salva prestigiul ştiinţei antidogmatice şi dornice de progres şi pentru a nu scădea rolul important şi necesar al religiei pentru vieaţa omenească.

Explicarea religioasă a lumii rămâne în sfera lumii corporale, adică a lumii în trei dimensiuni. Divinitatea nu este transcendentă în adevăratul înţeles al cuvântului, religia nu postulează o transgresiune teoretică a lumii fizice. Spiritele şi zeităţile acţionează în lumea noastră, în alt fel, ce-i drept, decât oamenii, dar câmpul acţiunii lor nu depăşeşte cele trei dimensiuni, spaţiul nostru. Metafizica a introdus confuziunea, identificând necunoscutul şi misteriosul în lumea noastră cu transcendentul, care este un rezultat al unor calcule matematice, eroare explicabilă pentru începuturile metafizicei, dar de neiertat unei metafizici din timpurile noastre.

Religia trăieşte deci lângă ştiinţă, ea se naşte din sentimentul de dependenţă şi neputinţă a omului în faţa universului, pecând ştiinţa este expresia voinţei de dominaţiune a omului asupra forţelor naturii. Imaginaţia dă icoana unei lumi mai puternice şi mai mare decât omul, raţiunea pe cea a unui univers supus omului şi care poate fi stăpânit prin forţele omeneşti.

Putem lămuri deosebirea între religie şi metafizică zicând că religia se naşte din teleologismul subiectiv, pecând metafizica introduce, precum vom vedea, finalismul obiectiv ca o nouă dimensiune a lumii obiective cu trei dimensiuni.

Finalismul metafizic presupune nu numai existenţa unei pluralităţi de conştiinţe subiective, ci şi existenţa unei conştiinţe supraindividuale sau *metafizice.*

Această nouă dimensiune adăogată lumii materiale este timpul istoric.

Neţinând seama de faptul că elaborarea ştiinţei este un rezultat al comunicaţiei între conştiinţele subiective, Kant a identificat lumea fenomenală cu lumea corporală (în trei dimensiuni). De aci a izvorît eroarea sa cu privire la finalism, opiniunea sa că finalitatea este un element subiectiv, o ficţiune şi nu un factor constitutiv al lumii obiective. Introducând în teoria kantiană rectificarea necesară, trecerea dela Critica raţiunii pure prin Critica puterii de judecare la Critica raţiunii practice poate fi înfăptuită fără contradicţii şi antinomii.

Am trebui să introducem deci în Critica puterii de judecare *conştiinţa colectivă* ca factor determinant; această conştiinţă elaborează sistemul de valori care reprezintă pentru conştiinţele individuale, înlănţuite în procesul istoric al comunităţii omeneşti scopurile de urmărit.

III. METAFIZICA ŞI ISTORIA.

Pornind dela fenomene ca date imediate ale conştiinţei, noi am trebuit să le acordăm consistenţă materială în spaţiul cu trei dimensiuni în clipa ce ni se pune întrebarea ce este un fenomen. Dacă nu ni s'ar pune această întrebare sau dacă noi n'am putea-o pune altuia, ştiinţa nu s'ar putea naşte, adică nici matematica nici metafizica n'ar exista. Cantificarea sau spaţializarea este un efect „logic" al comunicării intersubiective. Limbajul este instrumentul pentru această transformare a fenomenelor (subiective) în corpuri (materiale, obiective), şi matematica a dat limbajului forma cea mai perfectă, cea mai perfectă adaptare la scopul comunicării intersubiective. Ştiinţele matematice pătrund până la cele mai intime ţesături ale lumii materiale, dela infinitul-mare până la infinitul-mic.

Bergson confundă spaţializarea sau cantificarea obiectivă cu extensiunea bidimensională a fenomenelor subiective, şi atribue fenomenelor subiective *spaţialitate terminată*, aşa cum a făcut-o, înaintea sa, Kant. Acestei cantităţi, pretinsă fenomenală, Bergson i-a opus calitatea, şi ea fenomenală şi subiectivă, ca intensitate pură. El a arătat că, neglijând aspectul calitativ al lucrurilor, ştiinţa săräceşte natura, o mecanicizează şi nu poate explica fenomenul vieţii şi al conştiinţei, a cărui notă caracteristică este calitatea şi a cărui „dimensiune" nu este extensiunea, ci intensitatea. In acest fel, crede Bergson, noi putem demonstra libertatea, autonomia vieţii, care nu e supusă determinismului cantitativ, spaţial.

Dar, timpul lui Bergson, timpul care nu poate fi măsurat, ci care este trăit, care este intensitate pură, nu este timpul obiectiv, *ce se poate măsura prin mişcarea corpurilor*. Timpul bergsonian este dimensiunea a treia, care se adaogă lumii subiective bidimensionale pentru a construi în continuu în sfera subiectivă — şi numai în această sferă — lumea spaţială în trei dimensiuni. Postulându-se, prin comunicarea intersubiectivă, terminarea acestei construcţii, deci existenţa unei lumi corporale în trei dimensiuni (identică pentru toate conştiinţele subiective şi independentă de ele), cantitatea şi calitatea devin categorii logice pentru a exprima relaţii între corpuri. Bergson a văzut bine că fenomenalismul lui Kant conţine o eroare. Această eroare e mai aparentă în definiţia timpului, care, la Kant, nu e decât o dimensiune spaţială, linia, fără ca filozoful să vadă că timpul de care vorbeşte (simţul intern) este un element constitutiv al spaţiului în trei dimensiuni care e obiectiv şi nicidecum o formă subiectivă. Fără o critică a concepţiei kantiene cu privire la spaţiu, noua teorie a timpului dată de Bergson rămâne, din punct de vedere teoretic, stearpă.

Bergson nu l-a putut depăşi pe Kant, şi mai ales el n'a avut curajul lui Kant de a face saltul în lumea transcendentă, metafizică, riscând zguduirea unităţii sistemului. Libertatea lui

Kant e dobândită împotriva raţiunii speculative, împotriva ştiinţei şi prin demonstrarea că ştiinţa este neputincioasă a dovedi realitatea libertăţii noastre morale. Libertatea lui Bergson reclamă distrugerea ştiinţei şi regresiunea la lumea subiectivă.

Intenţia noastră este de a rămânea pe calea lui Kant, străduindu-ne de a găsi mijloacele pentru a ajunge la lumea metafizică şi la libertatea personalităţii omeneşti fără a ne expune la riscurile unor salturi primejdioase ale raţiunii sau ale divagaţiunilor unei metafizici poetice.

Aşa cum putem vorbi de un timp subiectiv, psihologic, tot aşa putem vorbi şi de un spaţiu subiectiv, psihologic, care nu este spaţiul kantian (sau matematic).

Şi, aşa cum timpul subiectiv (bergsonian) este intensitate sau durată pură, totastfel spaţiul subiectiv este extensiune pură; spaţiul în trei dimensiuni (matematic) este o sinteză a spaţiului şi timpului subiective. Acesta este înţelesul termenului „dimensiune": spaţiul este, ca extensiune pură, bidimensional, timpul subiectiv (ca durată sau intensitate pură) se adaogă ca a treia dimensiune şi dă naştere, prin postulatul terminării acestei dimensiuni, lumii obiective sau interindividuale în trei dimensiuni, existând în afară şi independentă de subiecte şi având legile sale proprii.

In acest fel noi ajungem la deducţiunea unei libertăţi absolute a subiectului, opusă determinismului matematic, care, postulând terminarea sintezei intersubiective, construeşte un spaţiu obiectiv, umplut de corpuri determinate de legi mecanice. Această pierdere a libertăţii în lumea matematizată, obiectivă, este, pentru raţiunea omenească, iremediabilă şi de necesitate logică. Dar pierderea aceasta e compensată prin necesitatea (şi nu numai posibilitatea) de a depăşi concepţia matematică a lumii printr'o concepţie metafizică.

Dacă admitem — şi raţiunea ne constrânge să admitem — că lumea noastră în trei dimensiuni este umplută de corpuri (ceea ce înseamnă că în lumea noastră principiul identităţii are o valabilitate universală şi că toate judecăţile întemeiate pe acest principiu sunt adevărate), atunci noi suntem în drept şi constrânşi prin raţiunea noastră de a păşi la construirea dimensiunii a patra.

Aceasta a patra dimensiune nu este timpul exprimat prin senzaţiile subiectului (mişcarea *fenomenelor)*, ci prin mişcarea corpurilor în lumea obiectivă.

Pentru a înlătura toate neînţelegerile posibile, noi notăm că acest timp, reprezentând dimensiunea a patra, nu este timpul einsteinian, deci nu este (pretinsa) a patra dimensiune a teoriei relativităţii. In această teorie, după ce se se postulează terminarea construcţiei dimensiunii a treia, deci existenţa lumii corporale, a universului fizic-matematic, se adaogă *încă odată* timpul subiectiv pretinzându-se că el reprezintă o a patra dimensiune. Fără îndoială că introducerea factorului subiectiv (a observatorului) în cal-

culele matematico-fizice este o combinaţie interesantă şi rodnică Dar, cum observă Bergson, ea nu schimbă rezultatele fizicei clasice, care, cum de altminteri toate ştiinţele exacte (positive), elimină observatorii, subiectele, înlocuindu-i printr'un singur observator: raţiunea omenească (a cărei geneză intersubiectivă noi am demonstrat-o). In aşa fel, timpul fizicei clasice nu poate fi decât un element spaţial (un element al spaţiului în trei dimensiuni). Bergson încearcă a-i da timpului semnificaţia sa subiectivă, originară, fără a atinge însă structura spaţială a lumii obiective. Fizica nouă introduce timpul subiectiv, pretinzând de a transforma prin asta structura lumii obiective. Bergson arată că nimic nu se schimbă prin ipoteza relativistă, şi el are dreptate: fizica nouă nu intră în domeniul metafizicei.

Noi ne găsim pe altă cale şi îndrăznim a depăşi lumea obiectivă, fizico-matematică, adăogându-i o nouă dimensiune. Noi o numim timp. Dar acesta nu e timpul lui Bergson nici timpul lui Einstein, ci *timpul istoric.*

Problema istoriei este deci o problemă metafizică, sau s'ar putea chiar zice că ea constitue problema metafizică.

Aci trebue să ne reamintim exemplul lui Ch. Nordmann cu aspectele succesive ale unei flori în diferite vrâste ale creşterii ei şi cel cu jucătorul de şac. Nordmann crede că există persoane cari pot vedea într'o singură privire toate aceste stări succesive. Aceste persoane ar avea deci intuiţia sensibilă a spaţiului în trei dimensiuni; corpurile materiale ar fi pentru ele fenomene, cum sunt pentru noi culorile, sunetele, mirosurile etc.

In studiul nostru „Despre condiţiunile conştiinţei şi cunoştinţei" (Cernăuţi 1912) noi am atacat această problemă.

— „Dimensiunea a treia, am zis noi, este expresiunea continuităţii prin care e dată identitatea existenţei individuale. Dar prin faptul că această continuitate nu este nicicând întreruptă (terminată), nici un corp nu poate avea *ştiinţa* despre sine, deoarece nici un corp *nu este* ceea ce *a fost.* Admiţând terminarea, spaţiul ca intuiţie, sau anularea continuităţii dimensiunii a treia, fie numai ca ipoteză, rezultă posibilitatea construcţiunii dimensiunii a patra. Această concluzie *logică şi evidentă* a făcut-o „Spiritismul", care, în felul acesta, nu este o absurditate, ci este un postulat inevitabil al raţiunii, dacă se operează cu *cunoştinţa de sine ca corp în trei dimensiuni.* Dacă aşanumitele „medii" au în adevăr această conştiinţă, e foarte logic ca impenetrabilitatea corpurilor, gravitaţiunea etc. să nu mai aibă valabilitate pentru lumea în patru dimensiuni. Căci aşa cum calităţile noastre simple, culorile, sunetele etc. sunt penetrabile, adică pot cuprinde acelaş loc deodată, şi numai prin separaţiunea lor continuă ajungem la construcţiunea dimensiunii a treia, în acelaş mod dimensiunea a treia terminată ar da ca rezultat posibilitatea înlocuirii unui corp prin altul. Corpul ar deveni, în înţelesul nostru, calitate simplă; prin urmare, având posibilitatea să construesc dimensiunea a patra,

evoluţiunea istorică ar deveni pentru mine „intuiţie". Cesar ar apărea şi dispărea făcând loc lui Napoleon, cum apare şi dispare în spaţiul cu trei dimensiuni calitatea „alb" şi e înlocuită prin „roşu". Şi precum calităţile noastre simple nu se schimbă în cursul timpului *(alb* rămâne *alb* toată vieaţa noastră, şi este aceeaş calitate decând există un Eu care o constată), aşa şi corpul în trei dimensiuni ar rămânea în cursul timpului neatins, deci calitate simplă — pentru dimensiunea a patra. In adevăr, ştiinţele matematice pot construi dimensiuni în infinit, deoarece nu există „realităţi" matematice, nu există intuiţie matematică Dar geometria, care este demonstraţiunea intuitivă a operaţiunilor matematice, ajunge numai la mişcarea planului, la separaţiunea planurilor de olaltă, deci la formarea nicicând terminată a corpului. Corpul fix sau terminat ar fi menţinerea unui raport anumit între planuri, deci negaţiunea posibilităţii oricărei schimbări în acest raport. Schimbarea însă fiind continuă în raportul dat între planuri, noi nu avem ştiinţa corpului, ci numai *noţiunea de limită a corpului.* In temeiul acestor deducţiuni suntem în drept a face concluziunea: Oricine ar fi în stare să aibă intuiţia corpului, ar fi pentru noi zeitate, — cauza productivă a lumii în care trăim şi noi am fi pentru ea fenomen curat, nerealitate, aşa cum sunt pentru noi culorile şi sunetele şi calităţile tactile etc., şi cum ne putem închipui că pentru culori şi sunete noi suntem cauza productivă pe care o fiinţă ce n'are posibilitatea construirii dimensiunii a treia nu o poate percepe. Se poate întâmpla şi nimeni nu este îndreptăţit să nege acest lucru, că oameni sau alte fiinţe cu o imaginaţie pe care noi suntem nevoiţi a o numi anormală, văd lumea supt aspectul terminării dimensiunii a treia, şi atunci spiritismul, în toate formele sale, nu este ceva mistic, ci o descriere a datelor, cum sunt pentru noi schimbările în spaţiul cu trei dimensiuni. In vieaţa de toate zilele, în realitatea noastră, produsul terminat, deci perceptibil prin intuiţie sunt calităţile în două dimensiuni prin a căror mişcare şi separaţiune continuă de olaltă se naşte *noţiunea corpului."*

In cazul când această noţiune, elaborată prin construcţie, ar deveni intuiţie, cunoaştere imediată, fizica ar fi psihologie, deci legile fizice şi mecanice ar putea fi constatate prin introspecţie. Pecând, aşa cum e starea lucrurilor, subiectul, pentru a creia o lume obiectivă, are nevoie de a intra în comunicare intelectuală cu alte subiecte. Datele conştiinţei subiective devin prin această operaţie calităţi ale corpurilor, simboluri cari exprimă raporturi între lucruri proiectate în afară de subiect şi având o existenţă independentă de subiect.

Dacă lucrurile, obiectele, ar fi intuiţii, atunci spiritiştii ar avea dreptul şi ar avea posibilitatea să intre în comunicare intelectuală cu spirite, cu fiinţe cari există în dimensiunea a patra, aşa cum noi intrăm în comunicare cu fiinţe cari trăesc în dimensiunea a treia.

Dar, cum pentru noi terminarea construcţiei spaţiului în trei dimensiuni rămâne pentru totdeauna numai un postulat şi o condiţie pentru a comunica altuia ce sunt fenomenele percepute de noi, trecerea la construcţia dimensiunii a patra nu poate da rezultatul obţinut prin construirea dimensiunii a treia. Lumea metafizică, în patru dimensiuni, rămâne totdeauna neterminată, o vecinică devenire, fără ca noi să putem atinge o limită, deci fără ca să putem prinde obiectele acelei lumi printr'o „intuiţie" intelectuală, aşa cum pretindem a avea o „intuiţie conceptuală" a corpurilor în trei dimensiuni.

Superioritatea omului asupra celorlalte animale consistă deci în matematizarea lumii cu ajutorul şi prin perfecţionarea limbajului. Matematizarea lumii şi constituirea ştiinţei corpurilor ne împinge în mod necesar la construirea dimensiunii a patra, deci la metafizică, dar nu ne poate da „o cunoaştere metafizică"; matematica nu justifică spiritismul.

Dar tentaţia era prea mare pentru filozofii matematice, (şi filozofii sunt mai ales spirite matematice) de a construi o lume a ideilor, care devine apoi o lume ideală, după imaginea lumii conceptuale. Aci trebue să căutăm temeiurile raţionale ale tuturor încercărilor de a dovedi existenţa lui Dumnezeu şi a spiritelor. Metafizica a găsit în Religie sau în diversele religii o descripţie, deci o imagine a unei lumi pe deasupra lumii sensibile, sau mai bine zis a unei lumi care se va înfăptui într'un viitor mai mult sau mai puţin apropiat. Metafizica a raţionalizat aceste operaţiuni ale imaginaţiei şi astfel s'a născut confuzia între religie şi metafizică, dându-ne o metafizică religioasă şi o teologie raţională; aceasta din urmă a fost întemeiată de Aristotel.

Izvoarele acestei erori sunt acuma pentru noi lămurite. Dacă filozoful porneşte dela supoziţia că el însuş, ca subiect, poate desăvârşi construcţia lumii obiective (în trei dimensiuni) şi că această operaţie are loc în conştiinţa sa, atunci în mod necesar el va crede că poate încerca şi deslegarea subiectivă şi personală a problemei transcendentului. Dar aci, filozofii nu reuşesc să ne dea decât o imagine ştearsă a lumii de dincolo a religiilor, pretinzând că religiile sunt expresia unei „gândiri metafizice populare", şi că ceea ce e comun tuturor religiilor coincide cu ceea ce numim noi metafizică.

Dar, ţinând seama de faptul că lumea noastră, obiectivă şi reală, este produsul unei cooperări între conştiinţele subiective, noi vom căuta rezolvarea problemei metafizice pe aceeaş cale.

Noi toţi cari am elaborat şi desăvârşit cunoaşterea lumii obiective în trei dimensiuni, trebue să trecem la construirea dimensiunii a patra, adică la depăşirea limitelor acestei lumi matematizate şi mecanicizate, pentru a creia — *istoria,* devenirea totdeauna neterminată.

Scopul ultim al acestei deveniri nu e cunoscut, căci atunci noi am avea o imagine, fie numai conceptuală, a lumii metafi-

zice, dar direcţia şi înlănţuirea faptelor care constitue acest proces vecinic se revelează prin schimbările continue în lumea *corporală*, prin naşterea şi moartea lucrurilor (cari, în acest caz, nu sunt fenomene).

Astfel, lumea ştiinţelor formează baza conceptuală a unei lumi care o depăşeşte şi pentru care ea nu e decât un simbol, urzeala pe care *timpul* ţese icoanele succesive ale evenimentelor *istorice*. Aceste evenimente, desenându-se pe ţesătură, sunt interpretate ca rezultate dintr'o acţiune continuă de forţe, oarbe sau conştiente. Lumea corpurilor, desbrăcată prin ştiinţe de toate calităţile sale cari o făceau *pentru individ* aşa de *agreabilă*, dar câteodată şi aşa de *teribilă*, redobândeşte strălucirea sa devenind *frumoasă* şi *sublimă*.

Dar să revenim pe urmele raţionamentului nostru. Ştiinţele: astronomia, geometria, aritmetica, mecanica, fizica, biologia şi psihologia sunt în legătură strânsă cu activităţile noastre practice: agricultura, comerţul, industria, creşterea vitelor, pedagogia. Ştiinţele înlesnesc „socializarea" lor, adică coordonarea activităţilor individuale cu privire la aplicarea mijloacelor şi la scopurile propuse. In acest fel ştiinţele contribuesc la consolidarea societăţilor omeneşti, la transformarea agregatelor sociale în sisteme complexe şi diferenţiate, cari devin prin asta capabile de a-şi păstra unitatea lor în timp. *Ceea ce înseamnă că prin ştiinţe societăţile intră în istorie.* Constituirea istoriei nu e posibilă fără calcule astronomice, fără delimitări geografice, fără raportarea evenimentelor cari se succed la aceste calcule şi operaţiuni geometrice.

Se zice că popoarele primitive n'au istorie şi nici societăţile de animale. Asta nu înseamnă că aceste societăţi n'au un trecut plin de evenimente interesante şi dramatice, hotărîtoare de multe ori pentru existenţa lor. Ele au avut crize şi lupte. Fiecare trib african, fiecare furnicar are o istorie. Dar această istorie nu poate fi scrisă de africani şi de furnici. *Noi* o putem scrie, sprijinindu-ne pe urmele lăsate de activitatea acestor societăţi. Ele nu creiază deci istoria lor; ele trăiesc pentru noi, observatorii, în timpul istoric, dar ele nu au conştiinţa (sau o conştiinţă foarte redusă) a timpului istoric, prin urmare ele n'au nici tendinţa nici putinţa de a fixa evenimentele succesive şi de a interpreta prezentul prin trecut şi de a construi linia viitorului pe baza prezentului.

Numai în măsura ce se naşte şi se lărgeşte cunoaşterea lumii corporale, ca mecanism determinat prin legi cauzale, ia naştere şi se constitue şi istoria prin naşterea necesară şi logică a unei a patra dimensiuni: *timpul istoric*. In măsura deci ce se desvoltă limbajul ştiinţific, matematic, se desvoltă şi limbajul istoric, caracterizat prin observarea riguroasă a raporturilor de timp între evenimente.

Din universul material deci, determinat de legi mecanice

(spaţiale), se naşte universul istoric, determinat de legi finale, adică de legi de succesiune în timp, prin legile vecinicei deveniri.

Pornind dela aceste consideraţiuni, am putea lesne rectifica erorile teoriilor istoriei cari, negăsind adevărata deslegare a problemei, afirmă că domeniul istoriei este despărţit, ba chiar opus celui al ştiinţelor positive. Când Xenopol, Rickert etc. ne asigură că istoria nu se ocupă decât de individual, unic, care nu se repetă niciodată, pecând ştiinţele positive se interesează numai de faptele generale cari se repetă totdeauna, ei comit aceeaş eroare ca şi Bergson care susţine că datele imediate ale conştiinţei, calităţile sau intensităţile pure, sunt unice şi nu se repetă nicicând. Fără îndoială, „albul" ca pură intensitate (senzaţie) este unic, căci „alburile" succesive constituesc timpul subiectiv care cu extensiunea pură dă percepţia în trei dimensiuni. Dar „albul fizic" şi definit prin fizică este o calitate constantă a corpurilor albe, calitate care, prin definiţia ştiinţei fizice, nu se poate schimba nicicând şi este independentă de subiect, care n'are decât o serie de senzaţii „albe" — unice şi deosebite unele de altele, fără ca să putem ajunge în această sferă subiectivă, la „albul absolut". Aceeaş istorie se repetă la trecerea din lumea fizică în lumea metafizică sau istorică. Corpurile sunt, pedeoparte, calităţi pure cari se schimbă neîntrerupt, dar, supt alt aspect, ele devin tipuri generale prin definiţia cărora noi putem trage mersul istoriei, legile evoluţiei unei societăţi omeneşti de-o pildă.

Nu poate fi deci vorba aci de o opoziţie inconciliabilă între două domenii ale cunoaşterii, ci numai de geneza logică (matematică) a Universului: pornind dela datele imediate ale conştiinţei în două dimensiuni, trecând apoi la lumea materială (în trei dimensiuni), noi ajungem în sfârşit cu necesitate la construcţia lumii istorice (în patru dimensiuni).

Dar, fără îndoială, teoreticianii istoriei, ei înşişi spirite antimatematice şi scriind pentru cetitori cari, la rândul lor, nici nu gândesc a vedea o legătură între istorie şi ştiinţele positive, vor trata cu dispreţ ipoteza noastră, considerând-o absurdă. Ne mângâiem însă imaginându-ne că un Platon, un Descartes sau Kant ar considera această teorie ca având oareşcare interes şi meritând a fi examinată.

Sociologia cunoaşterii a descoperit eroarea de calcul a raţionalismului subiectiv în construirea universului. Dacă persistăm a neglija factorul social (intersubiectiv) în constituţia ştiinţelor, noi nu putem depăşi teoria lui Kant, oricari ar fi artificiile de metodă ce am vrea să aplicăm. Oameni de geniu, filozofi profunzi, dela Hegel la Husserl, au încercat să rectifice şi să desăvârşească opera lui Kant. Ei n'au reuşit decât să complice problemele şi să le întunece. Ei au supus limba germană la cazne teribile pentru a exprima cugetarea lor, şi discipolii lor se cred filozofi când reuşesc să imite acest limbaj complicat şi tenebros.

IV. METAFIZICA ŞI SOCIOLOGIA.

Separaţiunea între Matematică şi Metafizică, sau între Ştiinţele positive şi Istorie, a trebuit să devină fatală mai ales pentru Sociologie. Căci de aici izvoreşte eroarea iniţială şi fundamentală a lui A. Comte, şi neîncetatele oscilaţii ale opiniunilor cu privire la obiectul şi metoda acestei ştiinţe. A. Comte coordonează sociologia ştiinţelor „naturale", şi legile sociale legilor naturale sau *fizice*. El vrea să constituiască o fizică socială supt numele de sociologie. Când preconizează, la sfârşit, metoda istorică ca fiind caracteristică pentru noua ştiinţă, el vrea ca istoria să-şi piardă caracterul ei propriu pentru a deveni slujitoarea unei ştiinţe exacte.

Totuşi, absurditatea e evidentă. Dacă legile sociale sunt legi naturale în înţelesul ştiinţelor exacte, intervenţia voinţei omeneşti în organizarea socială e cu neputinţă. Ceea ce vede Comte. Dar el îndulceşte această concluzie logică, zicând că voinţele individuale nu pot schimba direcţia evoluţiei sociale, dar pot înceteni sau grăbi evoluţia. La această stranie concluzie ajung toţi reformatorii positivişti fie că e vorba de socialişti revoluţionari sau de conservatori.

Dar, ni se pare că pentru a acţiona asupra unui lucru, pentru a întrebuinţa un lucru oarecare ca mijloc pentru a atinge un scop, acela ce acţionează trebue să se afle în afară de acel lucru. Şoferul nu este o piesă de automobil: numai în acest caz el poate conduce automobilul într'o direcţie determinată — deşi automobilul e determinat, în funcţiunea sa, cu desăvârşire de legi mecanice. Reprezentanţii ştiinţelor exacte zic: direcţia ce o va lua automobilul ne este cu totul indiferentă; această problemă o lăsăm în seama şoferului şi chiar în seama automobilului, dacă este într'adevăr un *auto*-mobil. Noi nu ne interesăm dacă automobilul se va zdrobi izbindu-se de un arbore, sau dacă îl duce pe un medic la un bolnav. Ceea ce ne interesează este buna funcţionare a automobilului după legile mecanice. Şi în acelaş fel raţionează şi naturaliştii fie că e vorba de legile mecanice propriu zise, sau de legile Universului, ale atomului, ale organismului omenesc sau de legiie sociale. Problema scopului, a ţintei este, după părerea acestor savanţi, lipsită de sens pentru ştiinţă, şi uneori ea e chiar antiştiinţifică.

In filozofia veche problema scopului, a lui „telos", este problema fundamentală. Dar, cum raţiunea n'a putut da în urmă un răspuns clar şi fără contradicţii, „ştiinţa" a renunţat să deslege această problemă, lăsând-o în seama „filozofilor" ca să-şi bată capul cu ea inventând teorii metafizice!

Dar, cum raţiunea suferă de o boală congenitală, care este speculaţiunea sau tendinţa de a transgresa lumea materială, criticismul îi dă libertatea să speculeze, dar pentru plăcerea ei proprie şi fără să pretindă ca aceste speculaţiuni să fie considerate

ştiinţifice. Criticismul a eliminat deci pentru totdeauna, asta e părerea lui Kant, din domeniul ştiinţei problema şoferului, sau, cu o expresie mai modernă şi mai elegantă, problema pilotului.

Dar, la temelia acestei eliminări stau două erori: menţinerea înţelesului tradiţional al termenului de „raţiune" şi o definiţie arbitrară a termenului de „ştiinţă". Prima eroare am rectificat-o. A doua poate fi înlăturată prin consideraţiunile ce urmează.

Ştiinţa, pentru a merita acest nume, nu poate elimina probleme, ea trebue să le deslege. Şi, dacă ştiinţele zise exacte au renunţat să caute deslegarea problemei finalităţii, de aci nu rezultă de loc că ele reprezintă ştiinţa în general şi că o teorie care se ocupă de această problemă n'ar fi „ştiinţifică". Dimpotrivă, chiar deslegarea acestei probleme ar putea redobândi ştiinţei prestigiul pe care e ameninţată să-l piardă. Căci, aplicaţiunile practice ale ştiinţelor au deschis omului posibilităţi într'adevăr extraordinare pentru a stăpâni şi exploata forţele naturii. Dar, în măsură ce aceste posibilităţi se lărgesc. în aceeaş măsură se accentuează necesitatea de a găsi un răspuns la întrebarea: care este ţinta străduinţelor noastre în domeniul tehnic? care este scopul ce trebue să-l urmărim? care este viitorul omenirii raţionalizate din punct de vedere al mijloacelor tehnice?

Sociologia fiind născută în zodia positivismului a crezut că n'ar putea merita numele de ştiinţă decât devenind o ştiinţă exactă, o fizică socială. Şi nădejdea positiviştilor era şi mai este că sociologia ca ştiinţă exactă va da naştere unei tehnice sociale care va garanta progresul social precum au realizat celelalte ştiinţe progresul în diferitele domenii ale activităţii omeneşti. Dar în ce consistă acest progres? Care este ţinta finală? La astfel de întrebări positiviştii nu dau un răspuns lămurit. Aci positivismul îşi dă mâna cu toate utopiile. Astfel visul lui A. Comte este o „societate positivistă", întemeiată pe principiul separaţiunii puterii spirituale de cea temporară, şi în care şeful corporaţiei savanţilor positivişti va avea rolul unui Mare-Pontifice al Umanităţii. Era oare Republica lui Platon mai utopică?

Dar A. Comte avea cel puţin curajul opiniunii sale şi sinceritate teoretică, pe când cei mai mulţi reformatori moderni sau amână neîncetat enunţarea „tehnicii lor sociale" sau adoptă tactica şi adeseori şi programul socialiştilor şi ale altor reformatori mai mult sau mai puţin revoluţionari.

Ceea ce dovedeşte că sociologia positivistă nu poate preciza scopurile de urmărit, fără ca să putem nega că ea ne dă mijloace pentru a urmări cele mai variate scopuri — aşa cum o fac toate celelalte ştiinţe positive. Cei mai primejdioşi sociologi sunt aceia cari cred că ei pot *impune* acţiunii omeneşti scopuri fără a ţinea seama de evoluţia istorică. Ei cred că printr'o tehnică socială se pot schimba instituţiile, se poate face ca oamenii să iubească omenirea mai mult decât familia şi naţiunea lor etc. Şi

zădarnică e încercarea lor de a întemeia şi justifica aceste tehnice pe o pretinsă lege naturală a evoluţiei sociale. Fiecare sociolog reformator inventează o lege în conformitate cu programul său de reformă. Această lege e menită numai de a ascunde credinţa sociologului în atotputernicia legislatorului, credinţă care a prezidat la elaborarea utopiilor vechi. Reformatorii moderni simt trebuinţa de a acoperi goliciunea utopiilor lor cu mantaua ştiinţei positive, sau mai bine zis cu o manta cusută din petece împrumutate dela toate ştiinţele.

In acest fel s'a scăzut prestigiul sociologiei ca ştiinţă în stare să dea programe de acţiune. Relativismul şi scepticismul sociologilor în domeniul teoretic a dat naştere unui relativism şi scepticism şi mai accentuat în domeniul practic, uneori chiar unei atitudini cinice a oamenilor politici. Pareto consideră acest cinism ca inerent caracterului politicianilor.

Dar problema trebue pusă odată pentru totdeauna, în mod lămurit şi definitiv. Oamenii acţionează împinşi de dragoste, ură, sete de avere, de instinctul de dominaţiune etc. Noi putem analiza viaţa afectivă, putem chiar construi o mecanică a vieţii afective, cum a încercat-o Spinoza, părintele tuturor teoriilor sociale mecaniciste, sau putem ajunge la o logică a vieţii afective, cum o face Goblot în a sa „Logică a judecăţilor de valoare". Dar nici această logică nici capitolul asupra raportului între „Logică şi Sociologie" în al său „Tratat de Logică" nu rezolvă problema. Căci autorul rămâne în sfera conştiinţei individuale, subiective, şi atinge numai construcţia unei lumi obiective, adică interindividuale sau intersubiective. Dacă însă ştiinţele exacte au reuşit să creieze o lume obiectivă, determinată de legi naturale mecanice cari garantează ordinea şi o armonie perfectă între lucruri, noi am face rău să introducem din nou în domeniul lor factorul subiectiv, factor de desordine şi nelinişte, care ar putea compromite rezultatele practice atât de minunate ale acestor ştiinţe.

Raţiunea ne sfătueşte să lăsăm lucrurile aşa cum s'au desvoltat. Mecanismul natural, fizic şi psihic, este o bază excelentă pentru a stăpâni natura şi indivizii (animale şi oameni). Dar aceeaş raţiune ne învită să căutăm aspectul dinamic al acestui mecanism, formele cari se nasc şi pier, precum şi înţelesul acestui dinamism, adică scopurile spre cari se îndreaptă.

Dar pentru a avea înţelegerea acestui dinamism noi trebue să ne separăm de mecanism, devenind piloţi cari pun scopuri determinate. Şi pentru a scăpa de determinismul lumii materiale, în trei dimensiuni, noi trebue să ne avântăm în dimensiunea a patra, deci să devenim spirite. Aceasta e o concluzie logică şi matematică; — şi ea ar fi traductibilă în realitate, dacă lumea materială ar fi dată ca intuiţie conştiinţei subiective. Dar cum lumea materială, mecanismul desăvârşit al Universului, este o creaţiune interindividuală, atunci toţi aceia cari au creiat-o trebue să se avânte împreună în sfera purei spiritualităţi, în sfera istoriei.

In acest fel scopurile de urmărit nu sunt individuale, valorile spre a căror realizare năzuim noi toţi nu sunt legate nemijlocit de viaţa afectivă individuală, ci sunt creiate prin evoluţia istorică a comunităţii omeneşti.

Fiecare comunitate omenească este deci o fiinţă spirituală care se desvoltă şi care acţionează în lumea spirituală, cu patru dimensiuni. Condiţiunea este ca ea să fi ajuns la matematizarea lumii, deci ca să intre în istorie.

Prin asta se rezolvă problema pusă de James Mark Baldwin (în „Interpretarea socială şi morală a principiilor desvoltării mentale", trad. franceză de G. L. Duprat, Paris 1899), şi a cărei deslegare dată de autor nu e satisfăcătoare. El zice că dragostea pentru părinţi, pentru naţiune etc. nu poate fi explicată prin raţiune. Singurul argument este: noi iubim pe fraţii noştri fiindcă sunt fraţii noştri etc. Dar, noi pretindem că „spiritul de corp" (esprit de corps) despre care vorbeşte Baldwin poate fi explicat în temeiul ipotezei noastre. Spiritul de corp este manifestarea elaborării lumii obiective, deci a unei comunicări strânse între conştiinţele subiective. Şi, mai ales, această elaborare împinge la creiarea unei lumi metafizice, spirituale, sau istorice, unde indivizii urmăresc împreună aceleaşi scopuri, aceleaşi *idealuri*.

Că indivizii cari formează o comunitate nu găsesc explicaţia raţională se lămureşte prin faptul că *ei fac istorie şi nu reflectează asupra principiilor istoriei.* Această reflexiune se naşte într'o comunitate ajunsă la deplină maturitate istorică şi constitue începutul *Sociologiei.*

Sociologia presupune deci desăvârşirea ştiinţelor positive, dar într'un alt înţeles decum credea A. Comte, şi ea presupune, înainte de toate, constituirea istoriei ca ştiinţă. Sociologia trebue să se sprijine deci pe faptele istorice, căci obiectul ei este mai ales acea unitate care înfăptueşte, prin dinamismul său, valorile spre înfăptuirea cărora se îndreaptă toate acţiunile indivizilor cari trăiesc în aceeaş comunitate. Sociologia deci care îşi trage puterile şi titlurile sale de ştiinţă din istorie începe a deschide drumul spre adevărata înţelegere a faptelor sociale şi va putea da o tehnică socială prin determinarea precisă a rolului şi a libertăţii individului ca forţă socială. Intemeietorul acestei sociologii poate fi considerat fără rezervă Gaston *Richard.* „Studiul culturii româneşti, zice acest sociolog francez, (în studiul său „La Culture roumaine et l'Etat roumain", Revue Internationale de Sociologie N-rele IX—X, 1932), dovedeşte dealtminteri că fără luminile ce i le aduce un studiu amănunţit al trecutului, istoric şi filologic, sociologia e oarbă şi neputincioasă; şi mai în urmă: „Izbânda pe care naţionalitatea română a ştiut s'o dobândească asupra tuturor cauzelor de distrugere şi nimicire ce au ameninţat-o în cursul secolelor a fost cea a unei energii spirituale". Toate scrierile d-lui G. Richard privind problemele sociologiei şi ale ştiinţelor sociale particulare (morală, pedagogie, drept) aplică această metodă is-

torică, fără a face, precum zice el însuşi, concesiuni „înşelătoarei doctrine a materialismului economic", sau altor determinisme pretinse ştiinţifice sau supraştiinţifice. El a deschis lupta împotriva dogmatismului sociologic legând sociologia de filozofia critică, de filozofia care caută izvoarele gândirii noastre şi geneza spiritului omenesc. Analizele sale pătrunzătoare ne-au împins în mod irezistibil să punem şi să încercăm a deslega problema unei întemeieri metafizice a sociologiei.

V. TEMEIURILE METAFIZICE ALE SOCIOLOGIEI.

O serie de autori au încercat să rezolve problema unei sociologii a ştiinţelor şi a metafizicei. Dar ni se pare că timpul e prielnic pentru a încerca rezolvarea problemei unei întemeieri metafizice a sociologiei. Noi am arătat în ce condiţiuni individul poate ajunge să cunoască lumea materială, Universul în trei dimensiuni, şi cum, postulând desăvârşirea universului perfect ordonat şi matematizat, el trebue să treacă la construcţia unei a patra dimensiuni, deci la istorie şi la sociologie. Obiectul sociologiei, realitatea istorică, dobândeşte deci un nou aspect. A considera faptele sociale ca lucruri, cum pretinde Durkheim şi şcoala sa, ni se pare acuma o afirmaţie lipsită de sens. Dacă faptele sociale ar fi lucruri, atunci societatea ar fi un mecanism a cărui funcţionare ar fi necunoscută pentru noi, deoarece noi ne-am afla înăuntrul acestui mecanism. Pentru a cunoaşte deci ce este societatea noi trebue să ne separăm de mecanism, să devenim „piloţi". Asta însă este metafizică şi înzădar caută şcoala durkheimiană şi toate şcolile pozitiviste să deslege problemele fundamentale ale sociologiei fără de metafizică. Vremea fizicei sociale a trecut; ea a fost Evul mediu al sociologiei. Noi am ajuns la *metafizica socială,* unde vom rămânea lungă vreme. Căci această metafizică reprezintă într'adevăr o limită de netrecut. Dacă am vrea s'o transcendăm, am cădea în absurdităţile spiritismului care pretinde că avem intuiţia lumii corporale. Dar a rămânea, pe de altă parte, în limitele trase de ştiinţele exacte, ar însemna să renunţăm la cunoaşterea faptelor sociale, deci să renunţăm la constituirea sociologiei. Istoria a pregătit transgresiunea limitelor lumii materiale. Pe vremea lui Kant adevăratul caracter al istoriei nu era încă bine lămurit. Kant are, ce-i drept, oareşcare idee asupra istoriei, dar el nu poate găsi legătura între istorie şi morală. Istoria este pentru el mai mult domeniul unde se ciocnesc pasiunile omeneşti şi unde morala nu se poate manifesta în plină lumină. Hegel ara curajul să afirme că cunoaşte mersul istoriei, planul providenţei. Dar omul care ar avea dreptul să vorbească aşa cum vorbeşte Hegel, ar trebui să fie Dumnezeu şi, înainte de toate, Dumnezeu german.

Sociologia noastră trebue să fie mai modestă. Ea cercetează, mergând pe calea deschisă de istorie, legile cari guver-

neazâ evoluţia societăţilor omeneşti. Toţi factorii cari împing grupurile omeneşti a se constitui, a se întinde, a acţiona, trebue găsiţi. Toate lucrurile cari, în contact cu omul, s'au transformat şi s'au „umanizat", ne dau o explicare a faptelor sociale.

Prin adunarea tuturor acestor indicii, prin sistematizarea lor, prin clasificarea lor în categorii, sociologia explică vieaţa unei fiinţe care, din punct de vedere material-corporal, nu există, dar care din punct de vedere istoric-metafizic este nemuritoare, deoarece este *spiritualitate*.

Timpul istoric, dimensiunea care dă naştere acestei fiinţe, nu poate fi exprimat prin raporturi între corpuri materiale, dar trebue indicat sau simbolizat prin schimbarea de astfel de raporturi (mişcarea acelor unui ceas, mişcarea pământului în jurul soarelui etc.). Mişcările mecanice în lumea corporală nu servesc decât pentru a da condiţiunea senzibilă pentru a constata devenirea continuă în lumea spirituală.

In acest fel matematizarea şi mecanizarea lumii materiale reprezintă suportul necesar pentru construirea lumii valorilor, unde subiectul nu apare supt forma concretă a corpului material, ci supt forma unei energii creatoare de valori. Individul contribue la crearea valorilor în măsura ce-şi dobândeşte cunoştinţe. El acţionează şi creiază valori în mod conştient când ajunge la cunoaşterea istorică, dealtfel el este un agent istoric inconştient (deşi el acţionează cu conştiinţă pentru scopurile sale individuale şi în ce priveşte alegerea mijloacelor pentru atingerea acestor scopuri). Ţăranii, de pildă, creiază şi îmbogăţesc arta *naţională* fără a avea conştiinţa acestui fapt istoric. Istoria constată aceste fapte, iar metafizica socială, sociologia, le explică.

INCHEIERE.

Teoria, sau dacă vrem, ipoteza noastră este cam îndrăzneaţă şi, la întâia privire, ea poate părea întrucâtva chiar aventuroasă. Dar, n'ar fi cu dreptate să fixăm raţiunii hotare neschimbate, când imaginaţia are joc liber pentru a creia fantome nenumărate cari ademenesc atâta lume şi împing uneori popoare întregi la dezastru şi barbarie.

Raţiunea este prin natura sa disciplinată. Ea înaintează pas cu pas şi construeşte clădirile sale pe temelii solide, pe calcule amănunţite. Nu chimere ieşite din capete înfierbântate de demagogi şi reformatori aruncă ea în mijlocul mulţimilor gata a distruge, a ucide şi arde. Raţiunea îndrăzneşte să se amestece în vieaţa practică, căci ea a organizat-o, de la începuturile civilizaţiei omeneşti. Programele sale de reformă în toate domeniile omeneşti, deci şi în domeniul social, pot da directive sigure pentru a îndulci crizele sociale şi pentru a înlesni progresul unei societăţi.

Noi am schiţat principiile unei astfel de ştiinţe sociale care ar îngădui, ţinându-se seama de legile evoluţiei istorice a unei societăţi, de a o conduce în mod raţional spre drumul deschis al civilizaţiei omeneşti. Şi acelaş sociolog, G. Richard, a exprimat în mod aşa de lămurit idealul timpurilor noastre: *„realizarea progresivă a unui drept internaţional care să garanteze autonomia naţiunilor"*. Raţiunea ea însaş ar trebui să interzică „nivelarea brutală a tot ce constitue originalitatea popoarelor şi face posibilă o adevărată armonie umană".

Această nivelare ar ucide spiritul omenesc care nu se poate naşte şi nu poate acţiona decât în sânul comunităţilor omeneşti închegate prin experienţa comună a generaţiilor ce se succed în cursul istoriei lor.

BIBLIOTECA
UNIVERSITĂŢII
-IAŞI-

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

7985

BIBLIOTECA
UNIVERSITĂȚII
-IAȘI-

TIPOGRAFIA MITROPOLITUL SILVESTRU

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

15 18

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY